

"إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ"¹ تحولات الشرّ في الخطاب الصوفي

صابر سويسبي

(كلية الآداب والعلوم الإنسانية / جامعة القيروان/تونس)

sabeur.souissi@gmail.com

إِنَّمَا الْكَوْنُ خَيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ

وَالَّذِي يَفْهَمُ هَذَا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةِ² (ابن عربي)

مقدمة:

لم ينفرد الصوفية بالبحث في ماهية الذات البشرية في سياق تأصيل مقالاتهم، ولم يختلفوا كثيرا عن سائر أصناف الفكر البشري في الإقرار بأهمية حضور عنصرين مؤثرين في كيان الآدمي وهما الجسد والروح³. وقرنوا ذلك بانقسام العوالم إلى عالمين علوي لطيف روحاني مقدس، وسفلي كثيف حسي مدّس. وانتهوا إلى تسمية الإنسان بـ"العالم الصغير"⁴ أو "الأصغر"⁵، لأن تركيبه في نظرهم يحمل اختزالا أو صورة للعالم الكبير⁶. وبنوا على هذا الفهم تصورهم لتجربتهم التعبدية وغاياتها.

¹ سورة يوسف، الآية 53.

² محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 1980، ص 159.

³ انظر مثلا: ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، ط 1، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان/ دار الفكر، دمشق-سورية، 1417هـ/1996م، ص 55.

⁴ انظر مثلا: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية، 1405 هـ/1985م، السفر 2، ص 221.

⁵ المصدر السابق، ص 220.

⁶ يقول أبو حامد الغزالي: "...أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم حتى كأنه كلّ ما في العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة". (أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار،

فالعبد بجسده ينشد إلى العالم السفلي ومنه طينته، في الوقت الذي تنزع فيه روحه إلى معانقة العالم العلوي وتتوق إلى الالتحام به، وهذا ما يجعل الحياة البشرية قائمة على ثنائية ضدية من جهة، وصراع متواصل من جهة أخرى بين هذين المكوّنين المتباينين.

و يفصل الصوفية القول في أسباب هذا الصراع وعلاماته وسبل استثماره لتحقيق مقاصدهم ويرون فيه اختبارا رئيسا لقدرة العبد على الوفاء بميثاق التوحيد بينه وبين ربّه¹. وكثيرا ما استحضروا في هذا السياق مفهوم النفس البشرية لأنهم اعتبروها المحرك القادر على التحكم في الجسد، والعائق الأكبر أمام الروح في استعادتها صفاءها الأول الذي كان لها قبل سريانها في البدن لحظة الخلق²، ومن حججهم في ذلك قراءتهم للآية: "إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ"³، فهي في عرفهم مصدر البلاء والمحنة والشر للكائن البشري، وهي التي تدفعه نحو تلبية متطلبات الشهوات والغرائز، وتحكم شدة إلى العالم السفلي، ومن ثمّ تحجبه عن إدراك سبيل النقاء والصفاء، وتناى به عن طريق الله، الطريق الذي يتوجب عليه سلوكه في أدبيات التصوف، يقول أبو الحسن الشاذلي: "إذا كانت النفس غالبية والروح

حقّقا وقدم لها أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ/1964م، ص 71.

¹ يستند الصوفية في فكرة الميثاق إلى الآية 172 من سورة الأعراف ومقتها: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ". ويعتبرونها مثالا أسما للتوحيد. (انظر مثلا: أبو سعيد الخراز، كتاب الفراغ وكتاب الحقائق، ضمن رسائل الخراز، تحقيق د. قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس عشر، مطبعة المجمع العلمي العراقي. 1387هـ/1967م، صص 194-195. وانظر أيضا: أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، أدب النفس، تحقيق وتعليق د. أحمد عبد الرحيم السايح، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1413هـ/1993م، صص 15-16).

² انظر مثلا: رسالة الغناء لأبي القاسم الجنيد ضمن: - أحمد فريد الزبيدي، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقواله، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1427هـ/2006م، ص 327.

³ سورة يوسف، الآية 53.

مغلوبة فقد حصل القحط والجذب وانقلب الأمر وجاء الشرّ كله فعليك بكتاب الله الهادي وبكلام رسوله الشّافي¹. وفي كلامه توجيه إلى ما به يستطيع المرء تدارك سطوة النفس ومقاومتها وتجنّب شرّها.

ولعلّ الطريق الصوفي في مجمله تعبير من أصحابه عن محاولة النجاة من الوقوع في هذا "الشرّ" بمختلف تجلياته، وهو ما تؤكده مصنفات التصوف بما تردد في فصولها من تركيز على البحث في حقيقة النفس البشرية ومكوناتها وآليات اشتغالها ومخلفاتها وسبل التصدي لها وصولاً إلى "إماتتها"². ولكن يبدو أنّ الطريق الذي انتهجته لتحقيق غايتها في إنقاذ العبد من البلاء والشرّ قد أفرز في تقبّله خلاف ما سعى إليه التصوف، وأنتج واقعا لم يتمكن الصوفية من التحكم فيه والتفاعل إيجاباً معه، وهو ما ألجأ عددا منهم إلى الفرار والعزلة أو الصمت وحكم على آخرين بالموت نتيجة التشكيك في حقيقة عقائدهم وخلفياتها.

وفرض مثل هذا الوضع مراجعة لفكر التصوف وأدبياته بحثاً عن توضيح طبيعته وشرح موضوعاته واصطلاحاته لبيان خصوصيته وإيجاد أرضية لتقبله ودفع التهم عنه وعن أصحابه. فقد بدا وكأنّ الخطاب الصوفي بدل أن يقدّم علاجاً للشرّ كان هو في ذاته منتجاً له ومشرعاً لعدد من وجوهه، وهذا ما يفسّر ربّما الاعتراضات الموجهة إليه والداعية إلى التمرد عليه ورفضه وإنكاره.

وهو ما يدعونا إلى البحث في كيفية قراءته للنفس البشرية وتصوره لطرق مداواتها لكونها مصدر كل شرّ، وتداعيات هذا التصور في تفاعله مع النصوص والواقع التاريخي من جهة وتأثيره في توجيه فعل تقبّل الخطاب الصوفي وتقييمه من جهة أخرى.

¹ أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الصّبّاغ، درّة الأسرار وتحفة الأبرار ممّا لسيدنا الوليّ العارف الصديق القطب أبي الحسن من الأحوال والمقامات والخوارق والكرامات والدّعوات والأذكار، مخطوط دار الكتب الوطنية ببنّوس، رقم 7863، الورقة 56(ظ).

² يقول ابن خلدون: حقيقة هذا السلوك أنّه موت صناعي.. حتى يكون السالك ميّت البدن حيّ الروح.. وهو قوله صلى الله عليه وسلّم: "موتوا قبل أن تموتوا". (ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 129).

1) النفس البشرية ونزعة الشر:

حملت عدة رسائل وكتب صوفية عناوين متقاربة يجمعها الاهتمام بالنفس البشرية فهما وتفصيلا، والإقرار بوجوب معالجتها وتدارك عيوبها ونقائصها، من ذلك كتاب "آداب النفوس" للهارث بن أسد المحاسبي و"رياضة النفس" و"رسالة مكر النفس" و"أسرار مجاهدة النفس" للحكيم الترمذي و"عيوب النفس" لأبي عبد الرحمن السلمي و"معارج القدس في مدارج معرفة النفس" المنسوب¹ إلى أبي حامد الغزالي و"تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس" لابن عطاء الله السكندري و"روح القدس في محاسبة النفس" لابن عربي..

واستوجب هذا منهم تعريف المقصود منها وشرح كيفية اشتغالها لتشخيص عللها واقتراح الشفاء الذين يرونه ناجعا لها ومساعدة على تحقيق مقاصدهم المعطلة منها. فمعرفة النفس في التجربة الصوفية شرط رئيس لتجنب الشر وإدراك سبيل الخير، يقول الحكيم الترمذي: "فاعرف نفسك فإنك لم ترد خيرا قط مهما قل إلا وهي تنازعك إلى خلافه، ولا عرض لك شر إلا كانت هي الداعية إليه"².

ونظف في "معارج القدس في مدارج معرفة النفس" بمثال تبسيطي يختزل موقع النفس من الذات البشرية ومجال فعلها وتأثيرها، ومثنته: "مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته، فإن البدن مملكة النفس وعالمه ومستقره ومدينته، وقواه وجوارحه بمنزلة الصنّاع والعملة، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل، والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة، والغضب والحمية له كصاحب الشرطة، والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشر الهائل والسّم القاتل، وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره حتّى لا يخلو من منازعته ومعارضته في آرائه ساعة"³.

¹ هذا الكتاب مشكوك في نسبه إلى أبي حامد الغزالي. انظر مثلا : عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، صص 244-248.

² الحكيم الترمذي، منازل العباد من العبادة، تحقيق محمد إبراهيم الجبوشي، دار النهضة العربية، مصر، 1977، ص44.

³ أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1409 هـ/1988م، ص 105.

وتكاد كتب التصوف تتقاطع عند مثل هذا التصور سواء فصلت القول أو اختزلت في تعريف النفس البشرية وتحديد صفاتها ومكوناتها ومجال تأثيرها، وبقطع النظر عن ماهيتها ومعانيها¹، فإن ما يبدو لنا من خلال هذا الكلام هو الدور الجوهرى الذى تقوم به فى تحديد وجهة الكائن البشرى، فهى العنصر المؤثر فى عموم ما يصدر عنه من مواقف وأفعال، يحكمها فى ذلك عنصران متقابلان متنافسان: أحدهما محمود مستحسن (القوة العقلية) وثانيهما مذموم مستهجن (الشهوة) لما يحمله من قيم مردولة مثل الكذب والخداع والمكر.. وهو المقترن بالمقصود فى عرف الصوفية بـ"النفس الأمارة بالسوء"² وعليه سينكب مجهودهم أو جهادهم فى طريقهم إلى الله، لكونه الجهة المنتجة للشر وأصنافه المختلفة التى يمكن أن تحلّ بسالك نهج التصوف أو بالعبد فى عموم وجوده، وفيها يقول أبو القاسم الجنيد: "نفوسهم الأمارة بالسوء والداعية إلى المهلك والمعينة للأعداء والمتبعة للهوى والغموسة فى البلاء والمتمكنة بأكناف الأسواء"³. فعبارات مثل السوء والبلاء والعداء والهلاك حاملة لدلالات سلبية تنزلها ضمن سجل الشر وتشد وثاق النفس إليه. ولا نستغرب إذاً غلبة استحضار هذا المعنى فى مصنفات التصوف عند الكلام على موضوع النفس البشرية فهو الدارج عند إطلاق الصوفية.

ونفهم من غلبته وتردده بكثافة فى هذا السياق حجم اشتغال التصوف على استقصاء الجوانب السلبية فى الكائن البشرى، وعملهم على تجاوزها بتخير الصيغ والأساليب المناسبة لها، واهتمامهم بمحاربة ما اعتبروه شراً فيها وسعيهم إلى تتبع

1 انظر مثلاً قول القشيري: "عند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود ولا القلب الموضوع، إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله". (أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل النصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1422هـ/2001م، ص 123).

2 يقول ابن عربي: "النفس.. إن أجابت الهوى.. حصل لها اسم الأمارة بالسوء". (ابن عربي، التّديبيرات الإلهية فى إصلاح الملكة الإنسانيّة، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيّالي، ط2، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م، ص 34).

3 أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة/ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1416هـ/1996م، ج 10، ص 262.

مصادره، ولا نستغرب إذًا جملة النعوت السلبية التي طبعت مقالات الصوفية حول النفس البشرية وبلغت حدًا اتخذها العدو الأول، لا مجرد منفذ يتسلل منه أو يتسرّب ما تردد في المتخيل الديني عن كونه العدو الأكبر أو "المبدأ الكوني للشر"¹ وهو "الشيطان". وهو ما يؤكده أبو الحسن الهجویری في قوله: "وهم متفقون على أنّها في حقیقتها منبع الشرّ وقاعدة السوء..²". ويقول الحلّاج: "إنّ النّفس أخبت من سبعین شیطاناً"³.

وهذا يعني أنّ الشرّ يصبح قيمة مركوزة في الآدمي ذاته، بل هو علامة على وقوع اختلال سلبي في توازنه جراء استبداد الشهوة بالنفس البشرية وغلبيتها عليها⁴. والخلاص موقوف عليه مشروط بقدرته على إدراك أشكال التحكم في الشهوات وتصريفها وفق ما يكفل له الحفاظ على موقعه في الوجود ويضمن له تحقيق صلاحه وخيره.

وقد اختلف الصوفية في تقدير صلة الإنسان بالشرّ، فمنهم من اعتبره جبليًا في صنف من البشر، معلوما منذ اللحظات الأولى للخلق حيث تمايزت المخلوقات البشرية وانقسمت بين خيرة وشريرة. ويغلق مثل هذا التصور فرص التحوّل والاجتهاد لتبديل صفة بأخرى بتكريسه مبدأ الجبرية والعبيثية. يقول الخراز: "فلما خلق الله نفوس الخلق وطباعها تميّزت أرواح الأولياء ونفوسهم وطباعهم عن

¹ العبارة لفراس السواح إذ يقول: "الشيطان ليس كائنًا شريرًا بل هو المبدأ الكوني للشر والمصدر الماورائي الذي يصدر عن كل شر معين وجزئي وملئوس". (فراس السواح، الرحمن والشيطان، ط2، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2001، ص8).

² أبو الحسن الهجویری، كشف/المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسماعيل عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1980، ج2، ص427.

³ قاسم محمد عباس، الحلّاج الأعمال الكاملة، ط1، منشورات رياض الريس للكتب والنشر، بيروت-لبنان، 2002، ص252.

⁴ يقول أبو بكر الكتاني: " الشهوة زمام الشيطان فمن أخذ بزمامه كان عبده". (أبو عبد الرحمان السلمي، الطبقات الصوفية، تحقيق أحمد الشرباصي، ط2، دار الشعب، القاهرة-مصر، 1419 هـ/1998م، ص129).

أرواح الأعداء ونفوسهم وطباعهم.. فأرواح المؤمنين كارهة لأبدانهم وأبدانهم سجون أرواحهم وأرواح الكافرين طائفة لأبدانهم فأبدانهم بساتين أرواحهم¹.

ومنهم من يرى أنَّ للإنسان نصيباً من الاختيار يفرض عليه العمل على ترويض النفس وكبح جماح الشهوة بالإنصات إلى نداء العقل وتحكيم الشرع للتمكن من الثبات على طريق الحق. وقد فصل هذا الشق الثاني من الصوفية القول في الشهوة وطرق عقلها وتطويقها لئلا تحجب العبد عن ربه وتحول بينه وبين تحقيق مقاصده. وحذّر كذلك من مغبة الغفلة والتراخي في التعامل معها.

ولئن استقرّ الاتفاق في كتب التّصوّف على مفهوم الشهوة ومواضع بروزها وتأثيرها، فإنّ الاختلاف حصل حول طرق مجاهدتها والتّحكّم فيها بين داع إلى إشباعها ومراعاة طبيعتها² وبين حاثّ على الإعراض عنها والتصدّي لها³.

وبين هذا وذاك نلاحظ تفاوتاً في تقدير قيمة الشرّ وحصر دلالاته، ومرااحتها بين الإطلاق والتنسيب، وإذا كان كل مذموم شرّاً مبدئياً فإنّ كلّ محمود لا يعني ضرورة كونه خيراً "لأنّ الخير مشوب بمآزج بالشرّ، والشرّ شرّ كلّ"⁴ على حدّ عبارة الحارث المحاسبي، بل حتّى الشرّ نفسه قد يحمل الخير يقول أبو حامد الغزالي: "وليس في الوجود شرّاً إلّا وفي ضمنه خير، لو رفع ذلك الشرّ لبطل الخير الذي في ضمنه وحصل ببطلانه شرّ أعظم من الشرّ الذي يتضمّنه.."⁵ وهو يقدّم

¹ أبو سعيد الخراز، كتاب الفراغ وكتاب الحقائق، صص 195-196. وانظر أيضاً قول الحكيم الترمذی: "الهي نفس النفس، وهو كدوّته وأصل جوهريته وهو مظلّم.. لأنّ الثّراب مظلّم.. فلذلك قيل في الحديث: "كلّ شيء نفس ونفس النفس الهوى". (الحكيم الترمذی، أدب النّفس، ص 115).

² انظر مثلاً قول ابن خلدون: "أعلم أنّ معنى السّعادة هو حصول النّعيم واللّذة باستيفاء كلّ غريزة ما يشاق إليه مقتضى طبيعتها وذلك هو كمالها". (عبد الرحمان بن خلدون، شفاء السّائل وتهذيب السّائل، ص 65).

³ انظر مثلاً قول ابن عربي: "ولا يجتمع التجلّي والشّهوة في محلّ واحد. فلهذا جنح العارفون والزّهاد في هذه الدّنيا إلى التّقليل من نيل شهواتها والشّغل بكسب حطامها". (محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، السفر 2، ص 375).

⁴ أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، آداب النّفوس، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط2، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، 1411هـ/1991م، صص 48-49.

⁵ أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص 62.

على ذلك مثال اليد المتآكلة التي يبدو بترها شرا في الظاهر، ولكنّه يحمل للبدن صاحبه منفعة لا غنى عنها، إذ يمنع حصول مزيد من البلاء والسوء محتمل إن وقع تركها على حالها.

وقد قدّم الصوفية في هذا السياق أمثلة عديدة عرضت لما بين المفهومين من تداخل وتقاطع أو تباين واختلاف، وقد ذهبوا في تقليب دلالاتهما وتأويلها شوطا بعيدا، حتّى أنّ من الشرّ ما انقلب أحيانا علامة على الخير وأضحى رمزا من رموزه، ولا أدلّ على ذلك ممّا انتهى إليه بعض الصوفية من نتائج في قراءتهم لما أسموه بـ"توحيد إبليس"¹. فأحمد بن محمد الغزالي مثلا "كان يتعصب لإبليس ويقول إنه سيد الموحدين وقال يوما عليّ المنبر من لم يتعلم التوحيد من إبليس فهو زنديق أمر أن يسجد لغير سيده فأبى"². وكذلك فعل الحسين بن منصور الحلاج قبله³.. وتحوّل إبليس بذلك من رمز للشرّ إلى دال على الخير. وإذا ما استحضرنا منزلة التوحيد في الفكر الصوفي وقرّناه خاصة بمفهوم الميثاق أدركنا أبعاد مثل هذه القراءة وهذا التحويل في التفاعل مع صورة إبليس. إذ التوحيد غاية الصوفي في تجربته التعبدية وهو يسعى إلى بلوغ أرقى درجة فيه. واستحسان تعلّمه في هذا السياق من إبليس رمز الشرّ الأوّل يطرح إشكالات عدّة.

وهو ما يجعل المسألة القيمية منفتحة على تأويلات شتى تحكمها الأطر والمنطلقات من جهة والغايات أو المقاصد من جهة أخرى. وهذا ما نتبيّنه في تشخيص الصوفية لدور الشهوة في توجيه حركة النفس البشرية وتفاعلها مع محيطها سواء في داخل الذات الإنسانية عينها أو خارجها (أي في علاقة هذه

¹ انظر مثلا : آنا ماري شميل، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف*، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ألمانيا-بغداد: منشورات الجمل، 2006، صص 222-225. وانظر أيضا:

Peter J. Awn, *Satan's tragedy and redemption : Iblis in sufi psychology*, E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1983.

² عز الدين أبو حامد بن أبي الحديد الدانني، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار الجيل، بيروت-لبنان، 1416هـ/1996م، ج1، ص107.

³ يقول الحلاج: "وما كان في أهل السماء موحّد مثل إبليس". (قاسم محمد عبّاس، *الحلاج الأعمال الكاملة*، ص 190).

الذات بغيرها). يقول الترمذي: "فالشهوة تحرك البدن الساكن وتزعج القلب"¹ "فكلما منعت النفس شيئاً من هذه الشهوات خلت عنه.. وكلما أعطيت النفس منيتها قويت فصارت كالشجرة تثمر الحنظل والدفلى والمر والصبر والسموم القاتلة"². ويقتضي مثل هذا التصور العمل على مخالفة النفس وقمعها تفادياً لما يمكن أن تحدثه من بلاء وسوء.

والشهوة في كتب التصوف مقرونة بعاملين: أحدهما غريزي جسدي وثانيهما نفسي أو معنوي³. وإدراك هذين العاملين شرط وضرورة عند الصوفية للتحكم في النفس البشرية. ويرى الغزالي أن العامل الأول سابق في العدول بالنفس عن طريق الخير، قياساً على الشر الذي حلّ بآدم وتمثل في خروجه من الجنة إذ يقول: "فأعظم المهلكات لابن آدم شهوة البطن، فيها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الدّلّ والافتقار.. والبطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الأدواء والآفات، إذ يتبعها شهوة الفرج.. ثمّ تتبع شهوة الطعام والنكاح شدة الرغبة في الجاه والمال.. ثمّ يتبع استكثار المال والجاه أنواع الرعونات وضروب المنافسات والمحاسدات.. ثمّ يتداعى ذلك إلى الحقد والحسد والعداوة والبغضاء. ثمّ يفضي ذلك بصاحبه إلى اقتحام البغي والمنكر والفحشاء"⁴.

ومن ثمّ فالمنطلق في تجنب الشرّ يكون بمجاهدة جموح غرائز العبد الحيوانية وما يمكن أن يعقبها من "رعونات البشرية" ويكون ذلك عبر جملة من الطقوس اعتمدها الصوفية في تجربتهم التعبدية واتخذوها عدّة لبلوغ درجات الصفاء والكمال المنشودين في القرب من الله، ومن هذه الطقوس الجوع والزهد والخلو والإقبال على الذكر والصلاة.. وكل منها يهدف إلى تطويق النفس البشرية وتأديبها لتتقنيتها من الشوائب والعيوب التي تجذبها إلى أسباب الشرّ وتيسر لإبليس النفاذ عبرها

¹ الحكيم الترمذي، أدب النفس: ص 14.

² المصدر السابق، ص 60.

³ راجع فصل "شهوة" ضمن: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة

لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 1999، صص 508-509.

⁴ أبو حامد الغزالي، آداب النكاح وكسر الشهوتين، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-

تونس، 1990، صص 77-78.

للإغواء والفتنة فـ"لو ذلَّ العبد نفسه بالجوع وضيق مجاري الشيطان لأذعنت لطاعة الله عزَّ وجلَّ"¹.

وقد اعتبر الصوفية هذه الطقوس أداة لتحقيق استقامة النفس واستدراجها لفعل الخير وتجنب الشرِّ، فالغاية محو صفاتها المذمومة لتكتسب صفات محمودة وتتطَّبع بها، يقول ابن خلدون: "المطلوب من استقامة الجوارح إنّما هو حصول آثار الاستقامة في النَّفس"² "وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهدَّب بذلك وتتحقّق به فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة وتهذيب خلقا جبليّة كأنَّ النفس طبعت بها"³.

والتصوف بهذا الاعتبار محاولة لترويض النفس وتدريبها لتمكين الذات البشرية من المحافظة على توازنها الذي هو عماد سعادتها ومؤشر قدرتها على المضي قدما في طريق القرب من الله والخلاص من رِقِّ الأغيار. وقد ألحَّ الصوفيّة على أن تجربتهم لا تعدو هذا الجانب فـ"ليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية"⁴.

وذلك اعتراضا على من غالى في الحضّ على ترك الدنيا بالكلية ودعا إلى العزوف مثلا عن النساء أو الأكل⁵ أو أداء الفرائض⁶.. والقطع مع كل ما من شأنه أن يعيق في نظره سعيه إلى الله، ويوضّح الحكيم الترمذي القصد ههنا أكثر بقوله: "فهذا الذي وصفنا من تركك الشهوات، وتجنّبك اللذات ليس تحريم الذي أحلَّ الله به ولكن تأديب لنفسك بالرياضة لها"⁸.

¹ المصدر السابق، ص 78.

² ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 40.

³ المصدر السابق، ص 76.

⁴ المصدر السابق، ص 78.

⁵ انظر مثلا: أبو الفرج بن الجوزي البغدادي، تلييس/إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية-مصر، د.ت، صص 294-297.

⁶ انظر المصدر السابق، صص 210-220.

⁷ يقول الأشعري: "وفي النساك من الصوفية من يقول بالحلول.. ومالوا إلى اطراح الشرائع وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض ولا يلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده". (أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ط 1، مطبعة السعادة، مصر، 1954، ج 1، صص 80-81.)

⁸ أبو عبد الله محمد بن علي بن حسن الحكيم الترمذي، أدب النفس، ص 62.

وذلك حتى لا ينشغل القلب عن ربّه وينطفئ نوره فيغفل ويفسح المجال للخطرات والوساوس تفتك بالعبد وتمكّن إبليس منه¹ وترزّن له الآثام والكبائر. وبقدر ما يجتهد العبد في التحكم في شهواته يتطهّر قلبه ويحيا ويستنير فـ"موت القلوب من شهوة النفس. فكلما رفض شهوة نال من الحياة بقسطه"² على حدّ قول الحكيم الترمذي.

ولتحقيق ذلك يشترط الصوفية التزام السالك باتباع أحكام الشريعة من جهة وبالإلتصاف إلى صوت العقل من جهة أخرى، فهما عنوان الكمال والاعتدال والاستقامة، يقول المحاسبي: "فخاصمها بالكتاب والسنة وأقم عليها الحجة وفتّش عن عيوبها وذكرها خبئها وكذبها"³ ويدعم كلامه ابن خلدون في قوله: "المراد.. تمكّن الاستقامة في النّفس حتّى تصرف هذه الغرائز بمقتضى آداب الله تصريفاً جبلياً، لما فيه على التّوطين على ما تصير إليه بعد الموت"⁴. فبالعقل والشرع معا يمكن للسالك أن يتجنب الوقوع في الزلل، ويتحاشى خطرات النفس واندفاعها نحو تلبية شهواتها، فيلجمها ولا يمنحها إلا ما أحلّ لها، وبقدر ما يكفل لها ولصاحبها الحياة، ويضمن لها بعد الموت النجاة، ويحقق لصاحبها دوام القرب من الله.

ولكن يبدو أنّ التزام الصوفية بهذا الشرط لم يكن على درجة واحدة بل تفاوت وبلغ أحيانا حدّاً من الغلو جرّهم إلى انتقادات مختلفة وإنكار عنيف فطقوس الجوع والخلوة مثلاً طالت باسم محاربة النفس وخلفت نتائج عكسية "فمنهم من اختلّ جسمه حتّى تلف أو كاد، ومنهم من تلف عقله أو كاد، ومنهم من شادّ الدين بما لم يأذن الله فيه فغلبه، ومنهم من يئس من روح الله في السلوك أو كاد..."⁵.

¹ يقول المحاسبي: "يرى العبد بنور قلبه مداخل إبليس فيرميه بالإنكار لما يدعو إليه.. فإذا غفل مات وأظلم وطفئ نوره فيلتبس على العبد ما يدخله عليه العدو أو يكدر عليه فاختلس إبليس من العبد.. ثم سلك به سبيل الآثام إلى أن يوصله ويوقعه في الكبائر". (الحارث المحاسبي، آداب النفوس، ص 41).
² أبو عبد الله محمد بن علي بن حسن الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1420هـ/1999م، ص 9.

³ أبو عبد الله الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله: تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط 4، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1996، ص 334.

⁴ ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 78.

⁵ المصدر السابق، صص 138-139.

وتراوح كلام الصوفية في هذا السياق بين القبول والاعتراض: أمّا من قَبَل فقد برّر ذلك بقوة جموح النفس وشهواتها، ولم يتوان عن تقديم النصائح التي يراها متناغمة مع الأحوال العارضة على السالك في مقامات مخصوصة. وأكد ضرورة حضور الشيخ المرشد الذي يأخذ بيد المريد ويعينه على الخلاص من رقّ النّفس والأغيار.

وأما من اعترض فردّ هذا الغلوّ والانزياح عن المطلوب بالتنبيه إلى الصنف الثاني من الشهوات المحركة للنفس البشرية نحو الشرّ، وهي المتّصلة بالعامل المعنوي أو النفسي، وقد كان لها عندهم وقع أكبر في تاريخ تجربتهم التعبديّة لأنّها تسببت في انحرافات خطيرة أفرزت تضاربا في مقالاتهم والتباسا أدّى إلى ملاحظتهم وكيل عديد التهم إليهم. وهي في جزء كبير منها مبنية على فعل التوهّم والغفلة أو السهو، يغتر فيها العبد بعبادته ويظنّ أنّه وصل في القرب من ربّه إلى مقام رفيع فيسقط في الرياء والكبر والغرور، يقول الترمذي: "وأعوذ بالله ممن يصير مفتونا بالطاعة"¹.

وقد أفرد الصوفية لهذا الموضوع أبوابا كثيرة في كتبهم منها ما ورد في كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي تحت عنوان: "ما يعرض من العجب من الشيطان والنفس باستعظام المقامات"² وقد اعتبر هذه المرحلة "شرّ أحوال العبد"³ لأنّ النّفس "لما رأتك قد حلت بينها وبين الشرّ الظاهر والباطن طلبت الشرّ الخفيّ الغامض وانتشرت عليك بطلب الرّياء لتتصنّع به والعجب لتستريح إليه والكبر لتعظم به وتفتخر به"⁴.

وهذا يؤكد عمق اعتقاد الصوفية في تأصل الشرّ في النفس البشرية وقوّة انجذابها إليه فلا المعصية بمنأى عنها ولا الطاعة قادرة دائما على ترويضها

¹ الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، صص 7-8.

² الحارث بن أسد المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، ص 79.

³ المصدر السابق، ص 122.

⁴ المصدر السابق، ص 330.

وتحقيق سلامة العبد من زللها. ويقتضي الخلاص من حيلها وإغوائها وانصرافها إلى شهوتها، السعي إلى معرفتها وإدراك حقيقتها لاختيار العلاج المناسب لها، يقول المحاسبي: "أعرف نفسك فأنتك لم ترد خيراً قطّ—مهما قلّ— إلاّ وهي تنازعك إلى خلافه، ولا عرض لك شرّ—مهما قلّ— إلاّ كانت هي الدّاعية إليه"¹.

وينبّه الصوفيّة إلى أنّ الوصول إلى الحقيقة لا يكون بمقتضى مجهود العبد وحده في تصفية باطنه وإحياء قلبه بإماتة نفسه، وإنّما يتوقف على تدخل الله ليختصّ هذا العبد بقربه وتوفيقه ويكون هذا إمّا إثر سلسلة من الرياضات والمجاهدات المسلّطة على النفس، أو بفعل الجذب الإلهي المباشر ف"المجذوب أعتقه الله تعالى من رقّ النّفس"². وفي الحالتين إقرار من الصوفية بعجز الآدمي عن محاربة الشرّ ودفعه منفرداً دفعا كلياً، فهو مدعو دوماً إلى اليقظة الدائمة عبر مراقبة سلوكه وأقواله وأفكاره ومواجيدته لوقاية نفسه من صفات النفس المذمومة وما تحمله إليه معها من شرور إن هو غفل عنها طرفة عين.

وهذا يعني أنّ علاقة العبد بذاته وبين حوله تبقى دوماً متاخمة للشر مهيةً له، فهو قيمة كامنة فيه مبنوثة في محيطه مهيمنة في وجوده يغذيها طرفان: داخلي (نفسه) وخارجي (الشیطان)، كلاهما يتحين الفرصة لاستدراجه للوقوع في البلاء والمحنة ولا سلطان له عليهما سوى بتوفيق علوي غيبي ربّاني أو باستدعاء ملكة العقل وأحكام الشرع لتمييز الحلال من الحرام والصواب من الخطأ. وإذا كان مصدر السلطان السماوي قائماً على منطق المصادفة والحظ، فإنّ مصدر السلامة الثاني على محدوديته مشروط باجتهاد العبد ووعيه وحيطته.

ويبدو أنّ هذه الحيلة قد فاقت السقف المرجو منها وخرجت عن المألوف المقبول في عرف المجتمع الذي نشأ فيه المتصوفة وهو ما جعلهم عرضة للانتقاد والملاحقة، إذ لم يرق خطابهم ولا نهجهم التعبدى لفقهاء عصرهم ولا ساسته فكان شراً عليهم وعلى من حولهم، وهو ما ألجأهم إلى اشتقاق لغة ورموز خاصة بهم بغية حماية أنفسهم وأسرارهم ولكنّ هذا السلوك أفرز نتائج عكسية حكمت على

¹ المصدر السابق، ص 331.

² الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ص 42.

مذهبهم بالرفض عند فئة والقبول عند أخرى. وما كان هذا الوضع المتأرجح ليطمئنهم ويسمح لهم بممارسة طقوسهم والتعبير عن عقائدهم وفق ما يرتضونه لأنفسهم مما دفعهم للشرح والتبرير والتأصيل..

(2) الخطاب الصوفي وصناعة الشر :

انتهت سياسة النفس في الخطاب الصوفي إلى الإقرار بالطابع الفردي للتجربة التعبدية وقصور الإنسان عن إدراك الكمال في غياب التدخل الإلهي، ويفترض الوصول إلى هذه الدرجة (الكمال) مجهودا مضاعفا لمحو الصفات المذمومة فيه والتحقق بصفات الله، ولم يكن هذا عائقا في عرفهم أمام بلوغ مراتب مختلفة في القرب والولاية عبّروا عنها في تدرّجهم من المريد إلى القطب مروراً بالأوتاد والبدلاء¹.. وهذا يعني أن كل فرد متى صحَّ عزمه وخلصت نيّته وصدق تعلقه بربه وجاهد نفسه، تأهل لنيل مرتبة مخصوصة من التوفيق الربّاني ميّزته وسمحت له بنيل نصيب من المعرفة والمنة الإلهية واقتضت منه العمل على تحسينها في انتظار تثبيتها ودعمها.

وبهذا اعتبر الصوفية أنفسهم منفردين عن سائر فئات المجتمع ولم يأبهوا بالاعتراضات الموجهة إليهم سواء في لبسهم الصوف والمرقع والخشن أو في ركونهم إلى الخلوة والصمت والإكثار من العبادات والتشدد في التعامل مع أنفسهم.. فهذه الاعتراضات في اعتقادهم طبيعية ومنتظرة لاختلاف زوايا النظر، والالتفات إليها قد يحول دون إدراك بغيتهم لذا صرفوا وجههم عنها في البداية. ولكنهم وجدوا

¹ يعتبر ابن خلدون أن القول بالقطب والنقبا والأبدال.. مأخوذ عن الشيعة الإسماعيلية (انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار العلم للجميع، بيروت-لبنان، د.ت، ص473). انظر مثلا: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، 1993، صص364-368). وهذه الفكرة غير غريبة عن أوائل الصوفية إذ نجد محمد بن علي بن جعفر الكتاني (من صوفية بغداد توفي سنة 322هـ/933م) مثلا يقول: "النقبا ثلاثمائة والنجباء سبعون والأبدال أربعون والأخيار سبعة.. والغوث واحد..". (محمد النادلي المغربي، تحفة العاشقين في ذكر الأولياء والصالحين ممن كان بمدينة تونس ودفن بها أو بخارجها، ضمن مجموع د. ك. و، رقم 9264، الأوراق 95-125، الورقة 109).

أنفسهم مضطرين للتفاعل معها إيجاباً أو سلباً لتزايدها من جهة ولحدتها من جهة أخرى.

فلم يكن خطابهم ليفهم ببسر ولم تكن عقائدهم لتلقى القبول والتجاوب ولم يكن ما أقرّوا به لأنفسهم من امتيازات (الكرامات، وراثة الأنبياء، احتكار العلوم والأسرار الإلهية...) ليطمئن خصومهم. فكانت مقالاتهم إذك شراً مزدوجاً عاد بالضرر عليهم من جهة وأضرّ بخصومهم من جهة أخرى. ولعلّ ما زاد الوضع تأزماً بالنسبة إليهم انتحال صفتهم واختراق صفوفهم من طرف أشخاص تكلموا لغتهم واستغلوا اصطلاحاتها لأغراض دنيوية ومصالح ضيقة فزادوها التباساً وأربكوا فعل تقبلها¹.

والباحث في أهمّ المحن التي تعرّض لها رجال التصوف يلحظ ببسر مختلف التحولات التي طرأت على الخطاب الصوفي، انطلاقاً من القرنين الثالث والرابع للهجرة، وقد كانت محنة الحلاج مثلاً علامة فارقة فيها. ومنها نستطيع استخلاص عديد النتائج المتصلة بفعل تقبل هذا النوع من الخطابات وإنتاجه وتقييمه. فالحلاج في عرف أصحابه كان ضحية وفي منطق خصومه كان زنديقا وكافراً ولم يكن من اليسير الحسم في تجربته ومقالاته، يقول ابن خلدون: "لقد قتل الحسين بن منصور الحلاج بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة، وقصارى اعتذار من يحسن الظنّ به منهم أنّه سكر فباح بالسّرّ فوجبت عقوبته، وإلاً فالأغلب في حقّه التكفير"². والسكر والسّرّ في كلام ابن خلدون مصطلحان صوفيّان يدرجان ضمن لغة مخصوصة اشتقتها الصوفية للتعبير عن تجربتهم وما يعيشونه أثناءها من أحوال ومكاشفات ارتأوا تداولها في ما بينهم واحتكارها في أوساطهم تحصيناً لأسرارهم

¹ يطلق الهجويري على ادعاء التصوف اسم "المستوفين" وفي ذلك يقول: "المستوف هو من تشبه بهم من أجل المال والجاه وحظ الدنيا وهو غافل عن هذين وعن كل معنى إلى حدّ أن قيل "المستوف عند الصوفية كالذباب وعند غيرهم كالذئب" فالصوفي هو صاحب الوصول والمتمصوف هو صاحب الأصول والمستوف هو صاحب الفضول"، (أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، 1394هـ/1974م، ص 231).

² ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 119.

وعلمهم من المتطفلين والدخلاء عليهم، وكان هذا من أسباب التباس التصوف وعسر تقبله ممن كان خارج دائرته. وهو ما أسفرت عنه محاكمة الحلاج وانتهت به، إذ لم يكن من اليسير استيعاب رموز خطابه، ولا تحديه للسلطة القائمة ممثلة في الفقهاء ورجال السياسة وكان حسب ابن خلدون من الطبيعي تكفيره وإنزال عقوبة الإعدام في حقه، فقد اعتبر وخطابه مصدرا للشر لتهديده عقائد الناس السائدة بحمله شبهة القول بالحلول والاتحاد وادعاء الربوبية. وهي تهم إن فسرناها بمنطق الصوفية حكمت ببراءة الحلاج¹ وإن عالجناها بمنطق ثقافة العصر العقائدية والفقهية ولغتها المتداولة أدركنا صحة انطباقها على صاحبها.

وهذا الازدواج في الحكم مردّه تباين المنطلقات في تقييم الخطاب وضبط طبيعة الشرّ ومحدداته أو معاييرها، فالصوفية يرون خصوصية هذا الخطاب وذاتيته وتفرده من منطلق كونه معبراً بالضرورة عن تجربة معيشة وذوق خاص لا يدركه أو يفهمه إلا من عاشه وعائنه، ومن ثمّ ما كان فيه ملتبساً ينبغي في عرفهم عرضه على محكّ التجربة وعدم اقتطاعه من سياقه وعلى هذا الأساس تأوّلوا شطحاتهم ومنها العبارات المستغربة التي وردت على لسان الحلاج من قبيل "أنا الحق" فقد اعتبروها صادرة عن فيض وجد ولا ينبغي حمل معناها على ظاهر اللفظ². وجميعها عندهم يعبر عن مرحلة متقدمة من مجاهدة النفس من أجل بلوغ الحضرة الإلهية حيث الخير المطلق.

¹ يقول الهجویری: "اعلم أنّه لا يجوز الاقتداء بكلامه لأنّه كان مغلوباً في حاله لا متمكناً". (أبو الحسن الهجویری، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي فتدیل، دار النّهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، 1394هـ/1974م، 364). ويقول الغزالي: "فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم "أنا الحق" وقال الآخر "سبحاني ما أعظم شاني" وقال آخر "ما في الجبّة إلا الله". وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل.. عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد" (الغزالي، مشكاة الأنوار، ص57).

² يقول الغزالي: "لأنّه فنى عن نفسه وفنى عن فناءه.. وتسمّى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً.. فيعلم أنّ ذلك له تأويل كقول القائل أنا الحق وسبحاني..". (الغزالي، مشكاة الأنوار، صص 58-62).

أما من حاكم الحلاج فحمل اللفظ على معناه الظاهر واعتبره إخلالا بالعقيدة وتحديا للقدرة الإلهية فرفضه وامتنع عن الخوض فيه واعتبره بلاء وجب إيقافه والتصدي له، وهو ما تمّ. فكانت رمزية خطاب الحلاج سببا في محنته ودافعا لقتله. وفي الوقت الذي اعتقد فيه أنه يتصدى للشرّ أضحى هو نفسه منتجا لهذا الشرّ ولكن من زاوية تتجاوز شخصه وتصوّفه ومقالاته لتعلق بأبعاد سياسية وفكرية وثقافية جماعية¹ أسهمت بقوة في تحديد دلالات خطابه وتقييمه. فمن الأشياء التي عيبت عليه تبريره ما درج في المتخيل الإسلامي عن معصية إبليس واعتباره مثلا في التوحيد² بل اتّخاذة أستاذا وصاحباً، إذ يقول: "فصاحباي وأستاذاي إبليس وفرعون..."³ والجهر بمثل هذه الأفكار صادم لثقافة عصره لما حمله هذان الرمزان من دلالات سلبية في الثقافة الإسلامية. هذا فضلا عن عدد من مقالاته وأشعاره التي فهم منها إحياء بالاتحاد والحلول وعدّ بناء عليها تهديدا مباشرا لعقائد المسلمين⁴.

وقد فصل الباحثون القول في هذا الباب وكشفوا ما كانت محاكمة الحلاج تخفيه من خلفيات سياسية دفعت نحو مقتله⁵، فقد طالبت مساءلته تحت إلحاح

¹ انظر مثلا: توفيق بن عامر، مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، مجلة تصدرها جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب منوبة، العدد 39، السنة 1995، صص 23-29.

² قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، صص 191-192. (يقول الحلاج: "وما كان في أهل السماء موحد مثل إبليس").

³ المصدر السابق، ص 192.

⁴ مثل قوله: "كفرت بدين الله والكفر واجب... عليّ وعند المسلمين قبيح" (قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 297). وكذلك قوله: "أنا من أهوى، ومن أهوى أنا... نحن روحان حللنا بدنا" (المصدر السابق، ص 330). أو قوله: "أنا أنت بلا شك... فسبحانك سبحاني" (المصدر السابق، ص 327). (انظر أيضا: عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1416هـ/1995م، ص 263).

⁵ يقول لويس ماسينيون: "وكان الحلاج في تاريخ الخلافة العباسية في بغداد ضحية قضية سياسية كبيرة أثارها دعوته العامة. فقد استفزت هذه القضية كل القوى الإسلامية في زمانه: الإمامية والسنية والفقهاء والمتصوفة." (لويس ماسينيون، آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، ط 1، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 2004، ص 29). انظر أيضا: أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 80.

حامد الوزير عبر القاضي أبي عمر المالكي بغية الظفر بسند شرعي يمكن من تنزيل أقصى عقوبة فيه أو انتزاع اعتراف يبرر قرار إدانته، فالتهمة لم تكن مجرد التفوّه بعبارات فيها شبهة مروق عن الدين أو ادعاء الربوبية أو النبوة، بل ارتبطت بما كان يستشف من كلامه من دعوة إلى خلافة روحية تجمع المسلمين قاطبة حول كلمة التوحيد وهو ما استشعر منه النظام السياسي القائم خطراً عليه إضافة إلى التهديد الذي كان يمثله الحلاج في وثيق صلته بجماعة من حاشية الخليفة المقتدر بالله العباسي، إذ اتّهم بمحاولة استمالتهم لمذهبه¹.

وإذا كانت مثل هذه العوامل مفسّرة لما حلّ بالحلاج فإنّ المؤكّد أنّ ثمة عوامل أعمق تقف وراء ما حصل لمختلف صوفية عصره²، فالبيسطامي كثيراً ما كان عرضة لانتقادات الفقيه ابن سالم، وسهل بن عبد الله التستري نفي عن مسقط رأسه إلى البصرة³، وأبو عبد الله الحسين بن مكي الصبيحي كفر وهاجت عليه العامة⁴، وكذلك أبو العباس أحمد بن عطاء الذي دعاه الوزير علي بن عيسى ونسبه إلى الكفر والزندقة وأمر بصفعه بخفه فكان ذلك سبب موته⁵، والجنيّد شهد عليه بالكفر ودُعي للمساءلة ففرّ واستتر⁶، وكذلك أبو سعيد الخراز كفر لالتباس معاني ألفاظ وردت في واحد من كتبه وهو كتاب السرّ⁷، ومحنة غلام الخليل استهدفت عدداً غير هين من أعلام التصوف وكادوا يهلكون جميعاً بتفعيل حكم الإعدام في حقهم⁸..

وهذا يعني أنّ ثمة أسباباً أعمق دفعت إلى ملاحقة رجال التصوف وحاولت إيجاد ثغرات في خطابهم تمكّن من إزاحتهم وتشويه صورتهم لما أصبحوا يمثلونه

¹ انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 263.

² انظر مثلاً: توفيق بن عامر، مواقف الفقهاء من الصوفيّة في الفكر الإسلامي، صص 13-18.

³ أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، حقّقه وقَدّم له وخرّج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر/ مكتبة المثنى ببغداد، 1380هـ/1960م، ص 499.

⁴ المصدر السابق، ص 500.

⁵ المصدر السابق، ص 500.

⁶ المصدر السابق، ص 500.

⁷ المصدر السابق، ص 499.

⁸ الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1394هـ/1974م، ص 349.

من شرّ وتهديد لمصالح ذوي النفوذ في عصرهم من فقهاء وسياسيين من جهة، ولما ابتدعوه من تصور لفعل التعبد ومفاهيمه من جهة أخرى، وهو ما بات يطلب تعديلا في ما ترسخ من تقاليد دأبت عليها العامة والخاصة وتعلمتها عبر التراكمات التاريخية "فالنّفوس أبداً مع الجَمّ الغفير وتقليد الآباء ومشیخة العصر في القول والعمل"¹ على حدّ تعبير ابن خلدون.

ولم يكن من الهين تقبّل هذا النهج الجديد في العبادة في عصور تفتشت فيها مظاهر الترف واللّهو والإقبال على المادّة، وكان لهذا انعكاسه السلبي في تاريخ التصوف، يقول ابن خلدون: "ثمّ إنّ هذه الطائفة المختصين برعاية أحوال الباطن وفقه القلوب مازالوا يقلّون في كلّ عصر ويخفون في كلّ قطر بفشوّ المخالفات وانحطاط النّفوس في متابعة الأهواء وطاعة الخواطر حتّى صار طريقتهم ثقيلا على القلوب بمخالفة الجبلّة الطبيعيّة وإرسال العنان في الشهوات الملائمة"².

ونفهم من كلامه حصول انتكاسة وتراجع في صفوف الصوفية يخصّ فئة "الموقفين" منهم، تمييزا لهم كما أسلفنا عمّن غرّتهم الطاعات فانصرفوا للتأذّان بها، وأسلمتهم إلى الوقوع في الكبر والعجب والرياء فانزاحوا عن الطريق السوي، وانحرفوا بغيرهم عن الوجهة المقصودة. ولهذا نجد صوفية القرنين الرابع والخامس للهجرة يعملون على مراجعة الطريق ويلحّون على ضرورة الالتزام بالكتاب والسنة ويشرحون ما التبس في خطاب من سبقهم ويعمدون إلى استدعاء نصوص وشواهد على شرعية التصوف وفراسته. ويحشدون من الأسماء ما به يثبتون عمق تجذّر مذهبهم في دائرة الصلاح والهداية. فلم يعد الشرّ فعلا ذاتيا ناتجا عن تفاعل النفس والشهوة فحسب، بل أضحيّ ألصق بعلاقات المتصوف الاجتماعية والسياسية والثقافية عامة ومدى انسجامه مع السائد في عصره وانصهاره فيه. وهكذا يتحوّل الخطاب الصوفي استجابة لمنطق واقع تاريخي معيش ومنظومة قيمية سائدة وتصورات عقائدية مضبوطة ويسعى إلى التفاعل معها بما يحفظ له ممارسة طقوسه دون ملاحظات أو اعتراضات.

¹ ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 49.

² المصدر السابق، ص 49.

ولكن لم يكن هذا كافيا ليرد اعتراضات خصوم المتصوفة ويوقف مطاردتهم ويضعهم في خانة الشر المطلوب محاصرته ودفعه، فقد حافظ خطابهم على خصوصيات عدّة دفعت إلى مزيد الحيطة والاحتراز منهم ومن أبرز هذه الخصوصيات نذكر:

- احتكار منظومة اصطلاحية عدلت باللغة عن الاستعمالات المألوفة وجنحت نحو الرمز والإشارة بتعلة الالتصاق بالتجربة، فالصوفي حين يتكلم لا يصف تجربته التعبديّة بقدر ما يعيشها ويتفاعل معها لتكون لغته جزءا منها لا معطى خارجا عنها¹، وهو ما يؤكّد الطابع الذاتي أو الشخصي للخطاب الصوفي خاصة إذا ما تعلّق بالمواجد والأذواق. ومن ثمّ فإنّ فهمه يقتضي في عرفهم خوض غمار الطريق الصوفي. يقول ابن خلدون: "المواجد إذا عبّر عنها أهلها لم يفهمها إلّا من وجدها، وأمّا غيرهم فيتصوّر الحقّ باطلا وبالعكس لبعد هذه الأغراض عن مألوفات البشر"². فأيّ محاولة للتفاعل مع هذه الاصطلاحات خارج المجال التداولي اللساني للغة الصوفية يكون مآلها الفشل لأنّها ستفتقر حتما إلى مفاتيح فكّ إلغازها أو شفرتها. وبهذا الاعتبار ظلت هذه اللغة سببا في مهاجمتهم والطعن في عقائدهم ومواجههم. وهو ما حدا بهم إلى منع التصريح بها واستخدامها مع من لم يكن منهم. ولهذا متى نظرنا في تفاسيرهم أو مراسلاتهم أو مناصحاتهم المتبادلة في ما بينهم فإنّنا قلّما نجد لغة بسيطة خالية من الرمز والإلغاز.

أمّا إذا تتبعنا مقالاتهم المدرجة في سياقات تعليمية أو وعظية أو اجتماعية مألوفة فإنّنا نظفر بلغة عادية بعيدة عن التعقيد تترجم وعيا تجلّي لدى عدد من الصوفية المتأخرين خاصة (ما بعد القرن الخامس للهجرة) ممّن أدرك تفاوت مستويات الفهم ورأى ضرورة تعديل الخطاب الصوفي ليستوعب أكبر عدد ممكن من العبّاد ويتجنّب الانتقادات الموجهة إليه بتفادي ما قد يشكل أو يلتبس على

¹ انظر:

Nwyia, Paul : *Exégèse coranique et langage mystique : nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Deuxième édition. Beyrouth/Liban: Dar El-Machriq / librairie orientale, 1996, p20.

² ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 145.

الأفهام. وانصرف همّهم في هذا الباب إلى تأكيد الالتزام بالكتاب والسنة وشرح المقصود بالمقامات والأحوال في الوصول بالعبد إلى اكتساب الصفات المحمودّة والابتعاد عن الرذائل ليكون مؤهلاً لمحبة ربّه وقربه. فأكثرُوا من وضع الأذكار والأدعية والأحزاب التي تيسر استحضر المعبود وتجمع بين التنزيه والتقدّيس والاستغفار، وهو ما أسهم في تزايد الإقبال عليهم والاعتقاد في صلاحهم وبركتهم. وإن كان شقّ آخر من رجال التصوف قد فضّل عدم الالتفات إلى الاعتراضات الموجهة إليهم وارتأى المحافظة على المسافة الفاصلة بينهم وبين مخالفيهم ومضى قدماً في تعميق معاني التجربة والانتصار لها "فأتى بالأغمض فالأغمض"¹. وبلغ الأمر حدّ نسبة فعل الكتابة إلى مرجعية متعالية غيبية تحرّر الصوفي من شواغله الأرضية وتحكم وصله بعالم الألوهية والمطلق عامّة². وفي هذا أحياناً نجد ضرباً من التماهي مع فعل الوحي يبلغ حدّ منازعة النص القرآني والسنة النبوية وذلك تحديداً عند الحديث عن منامات الصوفية وما يصحبها من رؤى³، لم يكن من اليسير تقبلهما في غير الفضاء الصوفي خاصة.

– إعلان التمايز والتفاوت بين مختلف مكونات الجماعة البشرية وذلك عبر تصنيفها إلى عامة وخاصّة وخاصّة الخاصّة، واعتبار الصوفية أنفسهم الأحق بأفضل مرتبة واختصاصهم بها لكونهم الأكثر قرباً وحظوة من الله، ولتفردهم بالاطلاع على

1 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، صص 470-471.

2 يقول النّفري: إن كتبت لغيري محوتك من كتابي، وإن عبّرت بغير عبارتي أخرجتك من خطابي". (محمّد بن عبد الجبار النّفري، كتاب المواقف، تحقيق أرثر يوحنا أربري، ط 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1934، ص 136).

3 يقول ابن عربي مثلاً في كتابه "فصوص الحكم": "أما بعد فإنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشّرة أريتها في العشر الآخر من محرّم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه وأخرج به إلى النّاس ينتفعون به. فقلت: السّمع والطّاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا، فحقّقت الأمنية وأخلصت النّيّة. ولست بنبيّ رسول ولكنّي وارث وأخترتي حارث". (محيي الدّين بن عربي، فصوص الحكم، ص 46).

الأسرار والعلوم الإلهية، ومن ثم إدراكهم الحقيقة. وهذا يؤهلهم في نظرهم لاكتساب سلطة روحية تسمو بمرتبتهم على سائر الأصناف.

وقد كرّس مثل هذا التصور الشعور بالتفرقة والإقصاء، ورأى فيه عدد من الفقهاء تعدياً على مركزهم وتهديداً لدورهم في المجتمع خاصة وقد دخلوا في مواجهات مباشرة معهم، وطعن كلٌّ في وجهة معارف الآخر وعلومه، فابن عربي مثلاً يستحضر قول أبي يزيد البسطامي في مخاطبته علماء أهل عصره من الفقهاء تحديداً "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت" ويعقّب عليه مدعماً وجهته بقوله: "فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه -جلّت هبته وعظمت منته- من العلوم ما يغيب عندها كلّ متكلم على البسيطة، بل كلّ صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة فإنّها وراء النّظر العقلي"¹.

وإن لم يحل هذا دون خوض كلّ منهما في مجال اختصاص الطرف المقابل فكم من فقيه اعترف بسلوكه منهج التصوف وكم من متصوف خاض في مسائل فقهية. ولكنّ التمايز ظلّ حاضراً بينهما والجدل استمرّ واتخذ كلّ مسافة من الآخر لأنّ أشهر محن الصوفية جرت على أيدي فقهاء. ومن رجال الفقه من اتهم الصوفية بإفساد عقائد الناس والانحراف بها عن أصولها، ومنهم من توقف وأحجم عن الحكم عليهم ومنهم من سلّم لهم². فكان كلّ يحترز من الآخر ويتقي "شره" خاصة إذا ما تدخلت عوامل سياسية في الجدل القائم بين الطرفين.

وقد يكون لهذا التصنيف أثر في إضفاء طابع القداسة على رجال التصوف في مرحلة متأخرة خاصة بعد انتشار الاعتقاد في الكرامات واجتهاد كتب المناقب في "أسطورة" سير عدد من الصوفية وقد يكون هذا مفسراً لتزايد الإقبال على الانتساب إلى صوفي بعينه وادعاء انتهاج طريقته بالإقبال على وصاياه وتعاليمه وأوراده ومقاماته والحرص على نشرها وترويجها. ولم يكن هذا كذلك ليقبل ببسر بل لعلّه ما أشار إليه ابن خلدون بحديثه عن خفوت مذهب التصوف الحق لقلّة رجاله

¹ محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 139.

² عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 261.

وفشو التقليد بتقدّم العصور. والاعتراض ههنا لم يقتصر على خارج دائرة التصوف بل طال أيضا داخلها إذ أشار إليه كثيرون واستبشعوه ونَبَّهوا إلى مخاطره ودعوا إلى إغلاق بابه فمنه يخشى شرّ كبير، يقول الترمذي: "فاحذر هذا الباب.. فلا قلوبهم مشغولة بحق الله ولا أبدانهم مشغولة بعبادة الله وقد عطّلوا الأركان عن العبادة.. فصاروا ضحكة الشيطان.. يسيحون في البلدان يخدعون الضعفاء والجهال والنساء عن دنياهم ويأكلون بما يبذون من الزهد والسمت الحسن وكلام الرجال. تراهم الشهر والدر في الاحتيال والاصطياد.. وأعوذ بالله ممن يصير مفتونا بالطاعة"¹.

— تأكيد اختصاصهم بالعلم الباطن والتركيز في الخطاب على مواضيع التربية والسلوك الصوفيّين وما يمكن أن يقودا إليه من أدواق ومكاشفات، وهي مواضيع طرقها الصوفية من زاوية مخصوصة منحت البعد الفردي أهمية قصوى في التجربة التعبدية وأفسحت المجال للتنوّع والاختلاف بتأكيدها أنّ "الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق"². فلكل درجته ومقامه ومشربه الذي منه ينهل ويترقى. وقد أرسى هذا معالم نهج جديد في العبادة وشرّع للتفاضل وتفاوت المراتب. وقد نافح الصوفية عن هذا التوجّه وفصلوا فيه القول بالتركيز على العوامل الروحية أو الوجدانية الخفية أو الباطنة في الكائن البشري ونادوا بعدم الاغترار بظاهر الأشياء أو التوقف عندها، وعابوا على غيرهم ركونهم إلى الأشكال والرسوم واستسلامهم للتقليد والاتباع. واعتبروا ذلك تقصيرا منهم وتخاذلا عن القيام بواجب التوحيد.

فكلّ فرد مدعو إلى تطهير نفسه وتهذيبها وإخلاص النية في القصد إلى الله. وما العبادات إلا وسائل لتحقيق هذه الطهارة وهذا التهذيب. وعلامة التوفيق فيه بلوغ مرتبة التأهيل لتلقي المواهب الربانية. وقد انصرفت عديد كتابات الصوفية المتأخرة لبيان هذا الجانب بالخوض في حقيقة الروح وأصناف الكشف وخفايا العالم العلوي وطبائع الملائكة.. وأفرزت ردود فعل متباينة إزاءها بين رافض مستنكر وقابل مسلم، يقول ابن خلدون: "ولمّا عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلّموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال

¹ الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، صص 7-8.

² ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 141.

ذلك وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجههم في ذلك وأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم¹.

فقد أغرب الخائضون في هذه المواضيع من الصوفية في كلامهم، وذهبوا في مضارب التأويل شأوا بعيدا اعتمدوا فيها ما جادت عليهم به تجربتهم ومنّ عليهم به ربهم واختصّهم به من علومه وأسراره، وعدّوه غير قابل للتعلّل ولا الفهم البسيط. ومن ثمّ فإذا أراد العبد إدراك هذه المعاني وجب عليه اختيار الطريق وتثبيت العزم على بلوغ درجات الكمال في القرب من الله وفي ذلك خيره وخلصه عندهم.

أمّا إذا اكتفى بالمتوفّر، وسلك سبيل التقليد، وانقاد إلى ما تملّيه عليه نفسه من كسل وتواكل وإسراف في تلبية الشهوات، فإنّه لن يحصد إلّا شرّاً وشقاء، يقول الترمذي: "فكأنّ النفس عدوك يرميك بسهم الشهوة والهوى يقويها وهي مظلمة لا تستعين بالله عليك، وأنت ترميها بسهم المعرفة والعقل وتستعين بالله تعالى عليها، فأنت المنصور"².

والعودة إلى النفس البشرية ههنا تتنزّل ضمن إلحاح الصوفية على أنّ فهم العبد لتركيبته وإدراكه لخصائصها وكيفية التفاعل معها هو المنطلق للتمييز بين الخير والشرّ، فمثل هذه المكاشفات والمواجد التي خاضوا فيها قابلة للاختراق والالتباس، لأنّ السالك إذا ما غفل أو أخلّ بواجب مراقبة النفس أمكن أن تخدعه الخواطر وتضلّه بإيهامه أنّه وصل واتّصل.

خاتمة:

انصبّ خطاب الصوفية على التعريف بطبيعة النفس البشرية وتحميلها وزر مختلف أشكال الشرّ إن هي أطنبت في الإنصات إلى نداء الشهوات، وسكنت إليها، وغفلت عن تنبيه العقل، وأعرضت عن الالتزام بمقتضيات الشرع. فذلك عنوان شقاء الآدمي عاجلاً وآجلاً، ومتى نشد العبد السعادة والخير وجب انتهاز

¹ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 470.

² الحكيم الترمذي، أدب النفس، ص 102.

سبيل مخالفة النفس وتأديبها تمهيدا لتحضير المحل، وهو القلب، لتلقي المواهب الربانية التي بها يحقق قدرا من الاعتدال والاستقامة يمنحه طمأنينة القرب والوصول إلى الحضرة الإلهية، ويقيم الحجة على توفقه في تبديل الصفات المذمومة بصفات محمودة.

والصوفية بين هذا وذاك يحاولون استعادة مكانة الآدمي وموقعه في الوجود، ويعملون على تفعيل دوره وتحفيزه على الاجتهاد في الارتقاء بمرتبته عن درجة الحيوانية، وحمله على اليقظة الدائمة لدفع شرّ الخواطر والمكائد الشيطانية، وإن ثبتوا مسؤوليته منفردا في وقوع هذا الشرّ وسلبوه القدرة المستقلة على إدراك الخير فهنا يبقى محتاجا إلى التدخل الرباني وتوقيه، وهو مطمح مشروط بسعيه إلى تطهير نفسه. ولكن هذا المسعى انخرط في إنتاج آداب وطقوس قطعت مع السائد المألوف وكرّست تفرد العبد وانفصاله عن الجماعة¹ واستعلاءه ورفضه لمنزلته الواقعة أو الموجودة. فالجماعة في اعتبار الصوفي تشدّه إلى الحياة الأرضية ومتطلبات الاجتماع وعلاقاته وسننه، وجميعها في عرفه علامته القصور والكدر والفناء، وهو بذلك شرّ أو بلاء وجب علاج النفس من داء الارتباط به والتعويل عليه. وهذا ما جرّ إلى ملاحقة الصوفية ومحاكمتهم. فتضخّم الذات الفردية لم يكن ليقبل على حساب قيم الجماعة وأعرافها، لأنّه يهدّد وحدتها وانسجامها.

ومن علامات هذا التهديد ما حفلت به كتب التصوف من أخبار الكرامات من جهة، وما حشدته من أدلة التوفيق والتميّز لرجالها من جهة أخرى، وما كان لثل هذه الأخبار والأدلة من أثر في تعزيز الاعتقاد في الخوارق والتعلّق بالشخص وتقديسهم والالتفاف حولهم والنأي من ثمّ عن قواعد التدين "الرسمي" وأدبيّاته. وقد استشرع الفقهاء والصوفية على حد سواء خطورة مثل هذا الانزلاق ورأوا ضرورة التصدي له كلّ بطريقته. فالفقهاء تتبّعوا مقالات الصوفية وحاولوا استخراج ما رأوه فيها انحرافا وشططا وغلوّا في الدين، وعملوا على التنبيه إليه والتحذير منه،

¹ يقول السري السقطي (توفي سنة 253هـ): "من أراد أن يسلم دينه ويستريح قلبه وبدنه ويقلّ غمّه فليعتزل الناس لأنّ هذا زمان عزلة ووحدة". (السلمي، طبقات الصوفية، ط1، دار الكتاب العربي، مصر، 1953، ص50).

ودعوا في مناسبات عدّة إلى محاكمة أصحابه. والصوفية اشتغلوا على خطابهم المعلن، وحاولوا تنقيته من الشوائب والالتباسات، وميّزوا بين ما يجوز بثّه وإعلانه وبين ما يتوجب كتمانُه وحصر مجال الخوض فيه، ومن هنا كانت لغتهم في التعبير عن مواجدهم وعلومهم مشفرة رمزية إشارية مشروطة بخوض التجربة، لتدفع عنهم شرّ المتطفلين عليهم والمنتسبين كذبا إليهم والمتاجرين بفكرهم وطقوسهم. وقد أكدوا فيها طابعها الفردي وزكّوا الاختلاف وثمرته.

فالفرد وحده هو من يملك مفاتيح إلغاز خطابه، ولا يسمح لغيره بتقييمه أو تأويله إلا إذا كان أرقى مرتبة ومقاما في التجربة الصوفية، عدا ذلك يكون لهذا الخطاب حصانة تقيه اعتراضات من عجز عن فهمه. فالعلّة عندهم كامنة في فعل التقبّل ذاته لتقيّده بمثبّات منظومة قيمية تجعله قاصرا عن إدراك مراتب منتج الخطاب ومقاصده.

والخطاب الصوفي في النهاية تعبير عن سفر النّفس البشرية من طور الإلحاح على السوء والشرّ إلى طور التوازن والطمأنينة، مروراً باللوم المتواصل المنبّه والمعدّل لجموح الشهوة وغطرستها، وتربّص إبليس بالفرصة المناسبة أو الغفلة العارضة لإزعاج القلب وتشويشه لحجبه عن ربّه وطرق الخير والصلاح. ومعيار التّفوق في هذا السفر هو درجة القرب من الله، فكلّما اقترب العبد من ربّه تقلّصت مساحة الشرّ فيه، وكلّما نأى اتّسعت دائرة السوء والبلاء.

ومنه نخلص إلى أنّ تباين المنطلقات في معالجة ظاهرة الشرّ وفهمها أو تصوّرها انعكس على الخطاب الصوفي إنتاجاً وتقبلاً وتقييماً، فكلّما استجاب هذا الخطاب لثقافة العصر، واستأنس بسننها، وخضع لأدبياتها نأى عن توصيف الشرّ وحظي بالقبول والرضى، وكلّما أعلّى من ذاتيته وانتصر لاستقلاليته وادّعى احتكار الحقيقة واختصاصه بها وأعرض عن نواميس عصره ومواضعه كان هو نفسه الشرّ، وجوّبه بالرفض والاعتراض.